

# NIETZSCHE E A IMANÊNCIA DA EXPERIÊNCIA DIVINA NA PRÁXIS CRÍSTICA

*Renato Nunes Bittencourt\**

## Resumo:

Através da filosofia de Nietzsche, mais precisamente pelo estudo d' *O Anticristo*, faz-se se uma interpretação imanente da mensagem religiosa de Jesus, cuja doutrina é uma possibilidade de se alcançar a beatitude no âmbito da própria vida, e não uma promessa para além do mundo. Nessas condições, ainda que Nietzsche elabore uma filosofia contrária ao sistema moral cristão, por considerar que tal instituição promove o enfraquecimento das condições vitais do ser humano, há a surpreendente defesa da obra evangélica de Jesus, caracterizada pela promoção de uma interatividade entre o âmbito humano e o divino no contexto da própria imanência, favorecendo assim o alcance da beatitude religiosa para aquele que realiza tal experiência sagrada, destituída de toda perspectiva moral de valor.

**Palavras-Chave:** Nietzsche; Beatitude; Imanência; Práxis Crística; “Deus”.

## NIETZSCHE AND THE IMMANENCE OF THE HOLY EXPERIENCE IN THE CHRISTIC PRACTICE

## Abstract

Through the philosophy of Nietzsche, more necessarily for the study of *The Antichrist*, one becomes if an immanent interpretation of the religious message of Jesus, whose doctrine is a possibility of if reaching the beatitude in the scope of the proper life, and a promise does not stop beyond the world. In these conditions, despite Nietzsche elaborates a contrary philosophy to the Christian moral system, for considering that such institution promotes the weakness of the vital conditions of the human being, it has the surprising defense of the gospel workmanship of Jesus, characterized for the promotion of a interaction between the human scope and the divine in the context of the proper immanence, thus favoring the reach of the religious beatitude for that it carries through such sacred experience, dismissed of all moral value perspective.

**Keywords:** Nietzsche; Beatitude; Immanence; Christian Praxis; “God”.

---

\* Graduado, mestre e doutorando em Filosofia pela Universidade Federal do Rio de Janeiro. Bolsista do CNPq. E-mail: [seminarioppgf@yahoo.com.br](mailto:seminarioppgf@yahoo.com.br).

## NIETZSCHE Y LA INMANENCIA DE LA EXPERIENCIA DIVINA EN LA PRAXIS CRISTIANA.

### Resumen

Con la filosofía de Nietzsche, más precisamente por el estudio d' El Anticristo, hace una interpretación inmanente de la mensaje de Jesús, cuyo la doctrina es una posibilidad de alcanzar a beatitud en ámbito de propia vida, y no una promesa para allá del mundo. En esas condiciones, no obstante que Nietzsche elabore una filosofía contraria al sistema moral cristiano, por considerar que tal institución promueve el enflaquecer de las condiciones vitales de lo ser humano, ha la sorprendente defensa de la obra evangélica de Jesús, caracterizada por la promoción de una interactividad entre el ámbito humano y el divino en el contexto de la propia inmanencia, favoreciendo la conexión da satisfacción religiosa para los que realizan tal experiencia sagrada, destituida de toda perspectiva moral de valor.

**Palabras Claves:** Nietzsche. Beatitud. Inmanencia. Práxis Cristiana. Dios.

O projeto filosófico de Nietzsche estabelece uma violenta oposição contra as perspectivas religiosas que estabelecem suas valorações na ordem cultural da sociedade através da instauração de sistemas morais marcadamente normativos e coercitivos contra as ações imputadas como “pecaminosas”, pois que contrárias aos parâmetros estabelecidos pela elite sacerdotal. Todavia, as críticas de Nietzsche aos dispositivos teológicos das religiões moralistas, em especial a cristã, não significa um alheamento axiológico a quaisquer práticas religiosas. Como exemplo esclarecedor dessa questão, podemos nos aproveitar da utilização nietzschiana das figuras de Apolo e de Dionísio, símbolos religiosos dos antigos gregos que, em especial n' *O nascimento da Tragédia*, adquirem o estatuto de princípios naturais pelos quais a cultura grega primitiva estabeleceu e sustentou as suas instituições. O desenvolvimento saudável do mundo

grego ocorre, conforme a argumentação nietzschiana, em decorrência da aplicação dos valores apolíneos e dionisíacos que, intimamente entrelaçados, originaram a formação da Tragédia Ática, um acontecimento cultural cuja raiz estava fincada em bases valorativas poderosamente religiosas.<sup>1</sup> Com efeito, o espetáculo trágico dos antigos gregos não era apenas uma experiência estética, mas também uma vivência sagrada na qual a coletividade grega alcança a alegria mediante a transfiguração simbólica da própria individualidade (NIETZSCHE, 1996, p. 55-56). O caráter extra-moral presente na consciência religiosa dos gregos do período pré-socrático era certamente o diferencial axiológico de tal culto e, tal como salienta Nietzsche,

Quem, abrigando outra religião no peito, se acercar desses olímpicos e procurar neles elevação moral, sim, santidade, incorpórea espiritualização, misericordiosos olhares de amor, quem assim o fizer, terá logo de lhes dar as costas, desalentado e decepcionado. Aqui nada há que lembre ascese, espiritualidade e dever, aqui só fala uma opulenta e triunfante existência, onde tudo o que se faz presente é divinizado, não importando que seja bom ou mau (NIETZSCHE, 1996, p. 35-36).

Para compreendermos a vivência religiosa dos gregos antigos, não devemos transferir para a consciência humana a projeção da beleza divina; pelo contrário, é a sua existência que faz com que o homem possa vir a ser também considerado dignamente belo. Os deuses não eram representados e concebidos à imagem dos homens, mas estes que apresentavam os seus corpos como uma imagem ou como um reflexo do divino, quando ele está na flor da juventude e da exuberância da saúde. Conforme Nietzsche destaca no § 2 de *A visão dionisíaca de mundo*,

Os deuses gregos, na perfeição com que os encontramos já em Homero, não devem ser concebidos como cobertos de penúria e de necessidade: tais

---

<sup>1</sup> É importante ainda destacar que Nietzsche, nas suas funções pedagógicas de professor de Filologia Clássica na Universidade da Basileia, ministraria no inverno de 1875-1876 um curso intitulado *Gottesdienst der Griechen* ("O Serviço Divino dos Gregos"), em cujas lições o pensador fundamenta metodologicamente as principais teses apresentadas ao longo de *O nascimento da Tragédia*.

entidades não foram inventadas certamente pelo ânimo abalado pela angústia: não foi para voltar as costas à vida que uma genial fantasia projetou suas imagens no azul (NIETZSCHE, 2005, p. 15).

É um tanto insólito constatarmos que, apesar de se considerar como “ateu”<sup>2</sup>, Nietzsche fornece indícios em sua filosofia que favorecem uma compreensão positiva da experiência religiosa, inclusive a cristã, na sua formulação valorativa originária, e tal característica surpreendente merece que se dedique uma adequada reflexão filosófica, justamente como um meio de se demonstrar uma nova maneira de compreendermos as críticas nietzschianas ao Cristianismo, seja em sua vertente católica ou protestante. Mediante essas colocações, poderíamos pensar que Nietzsche, opositor da moralidade normativa estabelecida pela instituição cristã nas sociedades em que ela exerceu o seu projeto civilizatório, estabeleceria uma aversão instintiva em relação a Jesus de Nazaré, o inspirador da fé cristã.<sup>3</sup>

Todavia, tal pretensa disposição não se concretiza de modo algum nos escritos nietzschianos. De toda forma, é pertinente ressaltarmos que, ao longo da obra de Nietzsche, a figura de Jesus recebe interpretações distintas que muitas vezes divergem em alguns aspectos axiológicos. É de grande importância metodológica destacar que a figura de Jesus não possui um caráter unívoco na obra de Nietzsche, circunstância que exige um apuro filológico na interpretação dos diversos textos do filósofo alemão

<sup>2</sup> Um exemplo evidente de tal disposição pode ser encontrado no *Ecce Homo*, no § 1 da seção “Por que sou tão inteligente”, onde Nietzsche diz: “Não conheço em absoluto o ateísmo como resultado, menos ainda como acontecimento: em mim ele é óbvio por instinto. Sou muito inquiridor, muito *duvidoso*, muito altivo para me satisfazer com uma resposta grosseira”. (NIETZSCHE, 2001, p. 35).

<sup>3</sup> Considero que Frederick COPLESTON, em seu livro *Nietzsche – Filósofo da Cultura* (1979, p. 10), incorre nessa interpretação um tanto equivocada, ao afirmar que Nietzsche, pelo fato de renegar Deus e o Cristianismo, fechando os seus olhos à luz, torna-se assim merecedor da mais severa censura moral, considerando ainda que Nietzsche trocou a luz pelas trevas durante o período de sua atividade literária e estigmatizando-o como um criminoso moral, intelectualmente falando; na p. 12 da mesma obra, o autor diz ainda que Nietzsche se ergue deliberadamente contra Aquele que é o Caminho, a Verdade e a Vida. No decorrer do presente artigo, acredito demonstrar que as colocações de Copleston são filologicamente improcedentes quando comparadas com as problematizações explícitas do texto nietzschiano acerca de uma compreensão afirmativa da experiência crística.

justamente pelo fato de que “Jesus”, em diversas circunstâncias recebe valorações distintas e intrinsecamente antagônicas ao longo das suas obras, exigindo do intérprete ou o estabelecimento de um fio condutor no qual perspectivas semelhantes se agrupem, ou interpretar conceitos que talvez se associassem a Jesus no contexto das obras nietzschianas como na verdade distintos axiologicamente.<sup>4</sup> Por exemplo, considero plenamente possível separarmos a tipologia do Jesus da tipologia do “Crucificado”, considerando este como a representação moral estabelecida pela teologia cristã acerca do legado evangélico de Jesus, precisamente por causa de uma má compreensão de sua obra beatífica. Nas últimas obras de Nietzsche, é presença constante em alguns dos seus textos a apresentação de um conflito simbólico entre a figura do deus Dionísio e de um misterioso personagem identificado como “O Crucificado”. Com efeito, assim termina Nietzsche as últimas linhas do *Ecce Homo*, no § 9 da seção “Por que sou um destino”: “-Fui compreendido? – Dionísio contra o Crucificado”... (NIETZSCHE, 2001, p. 117). Nietzsche redige ainda um fragmento que enseja muitas controvérsias entre os seus estudiosos, que se indagam acerca de quem vem a ser o “Crucificado” tal como abaixo citado:

Dionísio contra o “Crucificado”: aí tendes a oposição. Não é uma diferença quanto ao martírio – é só que ele tem outro sentido. A vida mesma, sua eterna fecundidade e retorno, condiciona o tormento, a destruição, a vontade de aniquilamento. No outro caso, o sofrer, “o crucificado como inocente”, vale como objeção contra esta vida, como fórmula de sua condenação. – Adivinha-se: o problema é do sentido do sofrer: se é um cristão, se é um sentido pagão. [...] O deus na Cruz é uma maldição sobre a vida, um dedo apontado para redimir-se dela -; o Dionísio cortado em pedaços é uma

<sup>4</sup> Conforme argumenta BLONDEL (1986, p. 113) “A moral, portanto, é um texto para o filólogo. Mas que forma lingüística a falsificação, a maquiagem (*Zurechtmachen*), os decretos e apropriações arbitrários, característicos da fé e da moral em geral, tomam neste discurso “atrevidamente arbitrário”? A resposta de Nietzsche, através de toda a obra [*O Anticristo*], revela uma constância insólita: a forma da nomeação e da denominação falsas. E é neste nível que a genealogia (“quem fala?”) se faz filologia, como retórica, lingüística e etimologia (“como fala?”)”.

promessa de vida: eternamente renascerá e voltará da destruição (NIETZSCHE, KSA XIII, Fragmento Póstumo 14 [89] da primavera de 1888).

Ora, no § 35 d' *O Anticristo*, Nietzsche desenvolverá uma reflexão que destoa completamente da acima destacada:

Esse “portador da boa nova” morreu como viveu, como ensinou – não para “redimir os homens”, mas para mostrar como se deve viver. A *prática* foi o que ele deixou para a humanidade: seu comportamento ante os juízes, ante os esbirros, ante os acusadores e todo tipo de calúnia e escárnio - seu comportamento na cruz. Ele não resiste, não defende seu direito, não dá um passo para evitar o pior; mais ainda, ele provoca o pior... E ele pede, ele sofre, ele ama com aqueles, *naqueles* que lhe fazem mal... As palavras que ele diz ao *ladrão* na cruz contêm todo o evangelho. “Este foi verdadeiramente um homem divino, um filho de Deus” – diz o ladrão.<sup>5</sup> “Se sentes isso – responde o Salvador – “então estás no *paraíso*, és também um filho de Deus...” Não defender-se, não encolerizar-se, não atribuir responsabilidade... mas tampouco resistir ao mau – *amá-lo...* (NIETZSCHE, 2007, p. 42).

A morte do “Crucificado” representa uma impreciação moral contra a vida; a Paixão de Jesus, por sua vez, é uma beatifica experiência do *amor fati*.<sup>6</sup> Mediante tal explanação é de suma importância que compreendamos que Jesus de Nazaré e o dito “Crucificado”, tal como enunciado por Nietzsche nas suas obras de maturidade, são duas figuras absolutamente distintas, que, apesar de supostamente constituírem a mesma pessoa, em verdade são intrinsecamente antagônicas, do ponto de vista ontológico e axiológico: O dito “Crucificado” não corresponde de modo algum a Jesus, tampouco

<sup>5</sup> É importante destacarmos que Nietzsche comete um equívoco de citação ao colocar na boca do ladrão a frase na qual se proclama a divindade de Jesus, quando na verdade teria sido um centurião romano que enunciara tal sentença.

<sup>6</sup> Com efeito, a formulação do final da citação precedente se assemelha consideravelmente à que Nietzsche utiliza no *Ecce Homo*, “Por que sou tão inteligente”, §10, para definir o conceito de *amor fati*: “Minha fórmula para a grandeza do homem é *amor fati*: nada querer diferente, seja para trás, seja para a frente, seja em toda a eternidade. Não suportar apenas o necessário, menos ainda ocultá-lo – todo idealismo é mendacidade ante o necessário – mas amá-lo... (NIETZSCHE, 2001, p. 51).

expressa o conteúdo de sua obra evangélica.<sup>7</sup> O “Crucificado” é uma grande distorção simbólica gerada pelo pesar dos devotos que não compreenderam as múltiplas perspectivas do seu ensinamento, insuflados pela casta eclesiástica, que necessita justamente do estado de tristeza do rebanho para obter domínio sobre a sua afetividade. Posto isto, podemos considerar então que a figura que é denominada misteriosamente como o “Crucificado” não seria uma personalidade concreta, mas sim um símbolo religioso de acentuado cunho moral, correspondente ao uso inadequado e má interpretação da mensagem de Jesus por meio de seus seguidores ao longo do desenvolvimento da história da consciência cristã; trata-se de um duplo sombrio de Jesus. Dessa maneira, nas obras em que Nietzsche realiza uma valoração negativa de “Jesus”, o filósofo alemão estaria em verdade problematizando uma possível crítica ao dispositivo moral que se aproveita teologicamente da figura de Jesus para estabelecer uma doutrina coercitiva e normativa na vida do rebanho cristão, imputando ao Nazareno um delineamento existencial discrepante em relação ao seu autêntico júbilo originário.<sup>8</sup>

Podemos dizer que foi a inserção de valores morais no tipo psicológico intrinsecamente

---

<sup>7</sup> Nesse ponto, podemos nos aproveitar das reflexões que Norbert SCHIFFERS realiza acerca desse problema filosófico-teológico estabelecido por Nietzsche, no seu ensaio “Deus está morto” – Análise de uma expressão de Nietzsche, In *Nietzsche e o Cristianismo*, (1981, p. 96), na qual o pesquisador destaca que o Jesus de Nietzsche não é o Cristo do Cristianismo, e que o Jesus de Nietzsche não é o Jesus dos Evangelhos, nem mesmo o do Evangelho de João.

<sup>8</sup> Alguns exemplos textuais dessa interpretação: *Humano, demasiado humano II*, “O andarilho e sua sombra”, § 83, em que Nietzsche considera Jesus o fundador do Cristianismo, destacando ainda o postulado cristão da extirpação violenta dos desejos como forma de se obter a redenção espiritual (NIETZSCHE, 2008, p. 208) No *Humano, demasiado humano II*, “O andarilho e sua sombra”, § 84, Nietzsche redige uma parábola sobre a idéia do Filho de Deus como o Redentor da humanidade, tal como a tradição moral cristã consideraria Jesus (NIETZSCHE, 2008, p. 208-209). Ora, ao analisar o tipo psicológico de Jesus n’ *O Anticristo* e sua beatitude extra-moral, Nietzsche defenderá a perspectiva filológica de que os elementos moralistas contidos nos discursos evangélicos são acréscimos anódinos dos primeiros seguidores ao tipo psicológico do Nazareno: “O que me importa é o tipo psicológico do Redentor. Afinal, ele *pode* estar contido nos evangelhos apesar dos evangelhos, ainda que mutilado ou carregado de traços alheios: como o de Francisco de Assis está conservado em suas lendas, apesar de suas lendas. Não a verdade quanto ao que fez, o que disse, como realmente morreu; mas a questão de o seu tipo ser concebível, de haver sido “transmitido” (NIETZSCHE, 2007, p. 35). Uma vez que um dos motes de Nietzsche em *O Anticristo* consiste em defender a existência de uma incompatibilidade axiológica entre a beatífica práxis existencial de Jesus e a moral cristã, creio que não se denota qualquer tipo de absurdistade o fato de diferenciarmos o “Jesus histórico” da sua distorção simbólica na figura do “Crucificado”.

beatífico de Jesus que motivou a elaboração da figura tristonha do “Crucificado”, gerando assim a confusão axiológica entre ambos no decorrer da história da instituição cristã. Nietzsche considera que,

O destino do evangelho foi decidido com a morte – foi pendurado na “cruz...” Somente com a morte, essa morte inesperada, ignóbil, somente a cruz, geralmente reservada para a *canaille* [canalha] – somente esse horrível paradoxo pôs os discípulos ante o verdadeiro enigma: “*quem foi esse? O que foi isso?*.” – O sentimento abalado e profundamente ofendido, a suspeita de que tal morte poderia ser a refutação de sua causa, a terrível interrogação “por que justamente assim?” – é um estado que se compreende muito bem. Tudo aí tinha de ser necessário, ter sentido, razão, suprema razão; o amor de um discípulo não conhece acaso. Apenas então o abismo se abriu: “quem o matou? *quem* era seu inimigo natural?” – essa questão irrompeu como um raio. Resposta: o judaísmo dominante, sua classe mais alta. Nesse instante sentiram-se em revolta contra a ordem, entenderam Jesus, em retrospecto, como *em revolta contra a ordem*. Até ali *faltava*, em seu quadro, esse traço guerreiro, essa característica de dizer o Não, fazer o Não; mais até, ele era o contrário disso. Evidentemente, a pequena comunidade não compreendeu o principal, o que havia de exemplar nessa forma de morrer, a liberdade, a superioridade sobre todo sentimento de *ressentiment* [ressentimento]: - sinal de como o entendia pouco! Jesus não podia querer outra coisa, com sua morte, senão dar publicamente a mais forte demonstração, a *prova* de sua doutrina... Mas seus discípulos estavam longe de *perdoar* essa morte – o que teria sido evangélico no mais alto sentido; ou mesmo de oferecer-se para uma morte igual, com meiga e suave tranquilidade no coração... Precisamente o sentimento mais “inevangélico”, a vingança, tornou a prevalecer. A questão não podia findar com essa morte: necessitava-se de “reparação”, “julgamento” (- e o que pode ser menos evangélico do que “reparação”, “castigo”, “levar a julgamento”!). Mais uma vez a expectativa popular de um Messias apareceu em primeiro plano; enxergou-se um momento histórico: o “reino de Deus” como ato final, como promessa! Mas o evangelho fora justamente a presença, a realização, a realidade desse “reino de Deus”... Pela primeira vez carrega-se todo o desprezo e amargor contra fariseus e teólogos para o tipo do mestre – tornando-o assim um fariseu e teólogo! Por outro lado, a frenética veneração dessas almas totalmente saídas dos eixos não mais tolerou a evangélica identificação de cada um como filho de Deus, que Jesus havia ensinado: sua vingança foi *exaltar* extravagantemente Jesus, destacá-lo



de si: assim como os judeus de outrora, por vingança contra os inimigos, haviam separado de si e erguido às alturas o seu. O único Deus e o único filho de Deus: ambos produtos do *ressentiment*... (NIETZSCHE, 2007, p. 46-48).

Nietzsche considera existir estupendas incongruências axiológicas nos dogma da Ressurreição e da morte sacrificial de Jesus, uma vez que a visão de mundo cristã faz desses acontecimentos sagrados a condição *sine qua non* para o estabelecimento de sua crença religiosa, quando, na verdade, a trajetória da práxis evangélica por si só já deveria servir de instrumento jubiloso capaz de reforçar as disposições beatíficas dos fiéis. O caráter mais elevado da prática crística não depende da ocorrência de eventos que sirvam de confirmação da autoridade sagrada de Jesus, procedimento tão bem articulado pelo discurso teológico cristão, mas da capacidade de viver efetivamente na sua esfera sagrada. A ideia proclamada pela elite teológica de que Deus teria dado o seu filho como sacrifício para a remissão dos pecados humanos representa a própria dissolução da mensagem evangélica (NIETZSCHE, 2007, p. 48). “Deus” crucificou o seu filho por amor; responderemos a este amor na medida em que nos sintamos culpados, culpados por essa morte, e a reparemos acusando-nos, pagando os juros da dívida. Sob o “amor de Deus”, ou sob o sacrifício do seu filho, toda a vida se torna reativa (DELEUZE, 2001, p. 231). A circunstância aviltante dessa reviravolta valorativa acerca da Paixão reside no fato de que Jesus havia abolido da prática de vida o próprio conceito de “culpa”, mas, através da nova interpretação concedida pelos teólogos a esse evento, esse sentimento depressivo torna a obter a sua poderosa significação. Conforme Nietzsche,

A partir de então houve um problema absurdo: “como *podia* Deus permitir isso?” A perturbada razão da pequena comunidade deu-lhe uma resposta assustadoramente absurda: Deus deu seu filho em sacrifício para o perdão dos pecados. De uma só vez acabou-se o evangelho! O *sacrifício expiatório*,

e em sua forma mais bárbara e repugnante, o sacrifício do inocente pelos pecados dos culpados! Que pavoroso paganismo! – Jesus havia abolido o próprio conceito de “culpa” – ele negou todo abismo entre Deus e homem, ele *viveu* essa unidade de Deus e homem como sua “boa nova”... E não como prerrogativa! – A partir de então entra no tipo do Redentor, passo a passo, a doutrina do julgamento e do retorno, a doutrina da morte como uma morte sacrificial, a doutrina da *ressurreição*, com a qual é escamoteado o conceito de “beatitude”, a única realidade do evangelho – em prol de um estado *posterior* à morte!... Com a insolência rabínica que sempre o caracteriza, Paulo racionalizou esta concepção, esta *obscuridade* de concepção, da seguinte forma: “Se Cristo não ressuscitou de entre os mortos, é vã a nossa fé” [1 Coríntios, 15,14], - E de uma só vez o evangelho se tornou a mais desprezível das promessas não realizáveis, a desavergonhada doutrina da imortalidade pessoal... O próprio Paulo ainda a ensinava como *recompensa*!... (NIETZSCHE, 2007, p. 48).

Nessas circunstâncias, podemos perceber que é ao longo d’ *O Anticristo* que Nietzsche estabelece a sua mais consistente consideração filosófica e psicológica sobre a vida beatífica e a práxis evangélica de Jesus, separando-a do uso tendencioso e moralista exercido pela visão de mundo cristã sobre a sua doutrina evangélica. Mediante a leitura diligente de tal obra, pode-se perceber nitidamente que há uma enorme discrepância entre o legado evangélico do Nazareno e o uso que dele foi feito pelos “cristãos” enquanto seus herdeiros morais. No decorrer deste artigo, portanto, deter-nos-emos na interpretação afirmativa que Nietzsche faz da obra sagrada de Jesus, defendendo a possibilidade de nela haver elementos beatíficos pautados numa compreensão imanente da práxis religiosa.

Nietzsche considera existir um distanciamento axiológico radical entre a moral cristã e a mensagem original da práxis crística, enunciada e vivida por Jesus de Nazaré, que jamais teria empreendido uma luta contra os parâmetros de valor da vida imanente; pelo contrário, a conduta evangélica de Jesus, tal como Nietzsche comenta no decorrer

de *O Anticristo*, representa a possibilidade do ser humano instaurar a plenitude da experiência do sagrado na sua existência cotidiana, suprimindo as condições que prejudicam a instauração dos estados afetivos que lhe possibilitem constituir um gênero de vida alegre e potente. Alcançar a beatitude e fazer dela um estado de comunhão interpessoal é o cerne da mensagem evangélica, muito distante dos efeitos degenerativos do ressentimento e da decadência psicofisiológica implicada pelo espírito de vingança da moral sacerdotal, ávida em suprimir toda valoração destoante do padrão normativo estabelecido. Aliás, na sua *Genealogia da Moral*, em especial o § 15 da primeira dissertação, Nietzsche evidencia os mecanismos psicológicos de imposição da autoridade sacerdotal sobre os fiéis cristãos através da moralização do rebanho religioso pelo medo de Deus e pela erupção do ressentimento dos “puros” e “eleitos” contra os pecadores e os não-cristãos (NIETZSCHE, 1999, p. 39-43). Tal procedimento moralista da fé cristã decorreria da inserção de uma disposição temerosa na sua visão de mundo, prejudicando as suas valorações existenciais pela inclusão de conceitos escatológicos estranhos ao espírito crístico e sua aplicação prática como processo evangélico de concretização da beatitude. Dessa maneira, a vivência crística nos permite ver que o “Reino dos Céus” não está acima do mundo físico, da Terra, mas se encontra imediatamente unido a ela. De acordo com os Evangelhos, Jesus teria afirmado que o “Reino de Deus está dentro de nós.” (Lucas 17, 21). No § 34 d’ *O Anticristo*, Nietzsche realiza uma paráfrase dessa mensagem, afirmando que

[...]. O “reino do céu” é um estado de coração – não algo que virá “acima da Terra” ou “após a morte” [...] O Reino de Deus não é nada que se espere; não possui ontem nem depois de amanhã, não virá em “mil anos” – é a experiência de um coração; está em toda parte, está em nenhum lugar... (NIETZSCHE, 2007, p. 41-42).

Já de início constatamos mediante essa expressão a sensibilidade de Nietzsche na sua interpretação da vivência crística, demonstrando uma surpreendente compreensão dimensional da prática evangélica. Nessa ideia nietzschiana se descarta o milenarismo escatológico do *Apocalipse*, interpretado sob uma perspectiva moralizante pela Igreja Cristã no decorrer dos séculos, mediante a crença de que Jesus retornaria para julgar o mundo por seus atos; mais ainda, a crença estabelecida na existência de uma dimensão divina para além do mundo em que vivemos também é surpreendentemente suprimida, o que de modo algum retira da vivência crística a sua vitalidade sagrada, pois não é condição indispensável para a instauração da beatitude que haja um mundo supra-sensível denominado como “Céu” ou “Paraíso”. A citação nietzschiana favorece ainda a seguinte interpretação: se Jesus destacou que o “Reino dos Céus” se encontra na própria interioridade humana, não se tornaria necessária, por conseguinte, qualquer nível de adequação pessoal a critérios normativos heterônomos, ou seja, a submissão individual perante os ditames de uma casta sacerdotal detentora de um método moral e soteriológico que postula conduzir o fiel ao “Paraíso”.

O “estado de coração” do “Reino dos Céus” descrito por Nietzsche se caracteriza pela presença de um sentimento de júbilo e de bem-estar íntimo na vida do indivíduo que compreende intuitivamente a existência de uma unidade ontológica que perpassa todos os seres humanos e favorece a interação imediata com o divino. Para Nietzsche, o “Reino dos Céus” não seria uma dimensão situada numa esfera espiritual, situado para além do mundo efetivo em que vivemos. O “Reino dos Céus” é intrinsecamente desprovido de extensividade, e essa sua característica primordial o torna uma experiência jubilosa desvinculada da participação pessoal nos parâmetros

morais estabelecidos pela ordem sacerdotal, circunstância que seria, em verdade, a sua negação axiológica.

Nietzsche focaliza a sua perspectiva valorativa para o caráter estritamente intensivo na visão deste referido “Reino dos Deus”, que consiste assim na própria ausência da ideia de fixidez e de delimitação extensiva e temporal diante da imagem que a Cristandade faz do postulado Plano Divino, considerado como uma dimensão ontologicamente separada do mundo terreno. A interpretação de Nietzsche sobre a experiência evangélica exclui da ideia estabelecida do “Reino de Deus” a expectativa teleológica de um poder divino a se sobrepor sobre a ordem do mundo, para julgar a humanidade (NIETZSCHE, 2007, p. 20). Nessas circunstâncias, o “Reino de Deus”, tal como enunciado metaforicamente por Jesus, não possui traços milenaristas, não é um evento escatológico, mas uma vivência na eternidade do afeto de amor e comunhão dos homens. Dessa maneira, para alguém se sentir no “Céu”, para se sentir “eterno”, é necessário se desenvolver uma nova compreensão da existência, livre de todo temor ou rancor diante dos homens e do mundo. Para alguém se sentir no “Céu”, para se sentir “eterno”, é necessário se desenvolver uma nova compreensão da existência, que por sua vez gera um novo comportamento, justamente livre de todo entravamento, temor ou rancor diante dos homens e do mundo cotidiano. Para Nietzsche,

O profundo instinto para como alguém deve *viver* a fim de sentir-se “no céu”, sentir-se “eterno”, enquanto, conduzindo-se de qualquer outro modo, não se sente absolutamente no céu: apenas esta é a realidade psicológica da “redenção”: - uma nova conduta, *não* uma nova fé... (NIETZSCHE, 2007, p. 41).

A vivência sagrada da alegria e do amor no contexto da práxis evangélica é o meio pelo qual alguém se torna, de certa maneira, “eterno” (NIETZSCHE, 2007, p. 40).

A experiência do “Reino de Deus” tal como problematizada por Nietzsche, se manifesta na consciência e na disposição afetiva de toda pessoa capaz de compreender a realidade através da perspectiva jubilosa. Tudo passa a fazer parte de uma grande unidade imanente, permeada pelo espírito de alegria que engloba todos os seres: trata-se da beatitude e da inocência do homem livre do peso do ressentimento e do medo. Esta seria a superação das categorias cognitivas do espaço e do tempo, mediante o florescimento do amor divino na intimidade daquele que busca o seu entrelaçamento na potência divina não através do culto externo e dos aparatos ritualísticos, mas pelo coração, isto é, pela afetividade intrínseca.

Poderíamos defender a hipótese de que quando Jesus enuncia aos seus discípulos a sentença “Eu e o Pai somos um” (João 10, 30), ele dá mostra de uma perspectiva monista da esfera sagrada, pois o distanciamento axiológico entre o divino e o humano, continuamente realçado pela casta sacerdotal como método moralista para motivar o entristecimento e a humilhação do fiel, em verdade inexistiria, sendo apenas uma superstição criada pela mente humana por um estado de tristeza; haveria, no entanto, a incapacidade do homem que não vive em estado de beatitude de se relacionar intrinsecamente com o divino, e para que se estabeleça essa vivência transfiguradora, somente é necessário o amor e a supressão das tensões psíquicas, jamais a adequação individual a preceitos normativos e fórmulas mortas. As orações somente são úteis para reforçar o vínculo afetivo do devoto para com o divino, mas não é a sua condição indispensável.

A afirmação de que o estado beatífico promove a identificação imediata entre o humano e o divino é uma ideia desfavorável para os detentores morais do poder

eclesiástico, decorrendo daí os ressentimentos dos fariseus perante o carisma de Jesus, que apregoava de maneira nítida a possibilidade de cada um compreender a unidade sagrada com o “Pai”. Nietzsche considera que, com a palavra “Filho” se expressa a entrada no sentimento geral de transfiguração de todas as coisas (a beatitude), e com a palavra “Pai”, esse sentimento mesmo, o sentimento de eternidade, de perfeição (NIETZSCHE, 2007, p. 41). No contexto da interpretação nietzschiana da experiência crística, há que se ressaltar que tanto os conceitos de “Pai” e “Filho” seriam símbolos sagrados, não pessoas propriamente ditas. Esse monismo que associa ontologicamente “Pai” e “Filho” proporciona a integração de ambos numa única entidade, e é o sentimento do amor que gera essa fusão sagrada, que somente pode ser vivenciada pelo “coração”, pois é uma experiência extra-racional, para além do poder descritivo da lógica da linguagem e das capacidades intelectuais da mente humana. Essa interação imediata entre esses dois pólos ontológicos é uma espécie de êxtase, pois que o “Filho” penetra na esfera beatífica do “Pai”, tornando-se uno ele, ou, ainda mais, conhecendo no “Pai” a si mesmo, pois que nessa interação, descobre-se que o “Pai” nunca estivera distante do “Filho”, mas imerso na sua própria singularidade existencial.

Através do desabrochar do amor o “Filho” compreende intuitivamente a identidade do “Pai”, e a partir dessa experiência inefável se rejubila, rompendo com a ordem temporal extensiva. Justifica-se assim a ideia do “Reino de Deus” como “estado de coração” tal como enunciada da por Nietzsche, pois nada é mais estranho ao cerne dessa experiência sagrada do que a sua adequação aos segmentos extensivos da realidade, aos seus parâmetros normativos e convenções rituais perpetuadas pela tradição clerical. Viver nesse estado de interação com o divino promove a ruptura com a cadeia linear do mundo regido pelo tempo cronológico, que impede justamente a

vivência afetiva que abole as fronteiras ontológicas do “Filho” e do “Pai”. De acordo com os esclarecimentos de Oswaldo Giacóia Jr.,

Essa prática de interiorização do Reino de Deus implica, senão uma negação explícita, doutrinária e formal da Igreja entendida como realidade exterior, organizada segundo princípios, hierarquias, regramentos, pelo menos sua superação e supressão necessárias na práxis, no seio de uma vivência quotidiana de comunhão universal com o “Pai” e o “Próximo” que abole todas as distâncias (GIACÓIA JR, 1997, p. 77).

Esse inefável “estado de coração” se estabelece em qualquer indivíduo que venha a despertar um conjunto de afetos alegres para o desenvolvimento mais potente da sua vida, tais como o amor incondicional diante do outro e a magnânima capacidade de perdoar as ofensas sofridas, suprimindo-se assim os estados ressentidos que afastam o indivíduo da esfera crística. Desse modo, a interação do homem com o divino motivaria o enriquecimento valorativo das relações interpessoais, pois quem consegue vivenciar o estado crístico identifica nos demais indivíduos outras expressões do divino, circunstância que gera celebração e comunhão, permitindo-se então a elevação do ser humano a um estado de interação imediata com a própria vitalidade presente no seio da natureza, expressão imediata do divino.

A mensagem transmitida pelo Jesus Cristo histórico para os pósteros seria a expressão característica de uma qualidade de homem definido por Nietzsche como “espírito livre” (NIETZSCHE, 2007, p. 39). Nessas circunstâncias, o filósofo alemão retoma uma problemática axiológica enunciada na época de *Humano, demasiado humano*, que compõe precisamente o subtítulo desta obra: “Um livro para espíritos livres”; estes são aqueles tipos singulares que conseguiram se posicionar acima das limitações axiológicas de uma dada época histórica, indivíduos que tiveram a disposição de se colocarem acima dos dogmas e dos preconceitos estabelecidos. No contexto da



sua interpretação da práxis evangélica, Nietzsche, ao considerar Jesus um “espírito livre”, salientando que “o que é concreto não importa, a palavra mata, tudo o que é sólido mata” (NIETZSCHE, 2007, p. 39), leva em consideração a independência existencial do Nazareno em relação ao poder normativo da casta sacerdotal dos judeus, cada vez mais distante do âmbito sagrado. Com efeito, o Nazareno, através do desenvolvimento de sua obra evangélica, transformou os alicerces de uma religião judaica ultrapassada e desgastada pela decadência dos seus sacerdotes, cuja perpetuação dessa tradição vazia teria auxiliado no afastamento dos fiéis da prática religiosa efetiva, devido ao excesso de formalidades, o distanciamento do homem em relação ao âmbito divino por causa da inexpugnável “muralha” teológica instituída pela hierarquia sacerdotal, que, ao invés de servir de facilitadora do processo de interação do devoto para com a esfera divina, na verdade acaba por desligar essa conexão sagrada, formalizando a ideia de Deus como uma personalidade transcendente ao mundo em que vivemos. Parafraseando o discurso evangélico, podemos dizer que o sistema sacerdotal, além de não conseguir estabelecer conexão com a dimensão divina, não deixa que os demais indivíduos também o façam.<sup>9</sup> Nessas condições, o processo religioso fundamentado na intermediação dos sacerdotes como os detentores do discurso divino se revela como um grande fracasso, pois suprime o elemento primordial da vivência religiosa: o despertar do júbilo na afetividade do indivíduo, mediante o desenvolvimento de uma relação mística com a divindade fundamente no caráter único dessa vivência. A experiência religiosa atinge a sua máxima plenitude quando ocorre a valorização da singularidade nesse processo. A moral sacerdotal, pelo contrário, pretende até mesmo impor o modo pelo qual o indivíduo deve direcionar a sua

---

<sup>9</sup> “Ai de vós, escribas e fariseus, hipócritas, porque bloqueais o Reino dos Céus diante dos homens! Pois vós mesmos não entraís, nem deixais entrar os que querem!” (Mateus 23. 13-14).

consciência para Deus, a fim de que todos os fiéis sigam um sistema único de prática devocional. Em nome dessa uniformidade de preceitos rituais, ocorre a separação do indivíduo com a esfera sagrada. Ora, a prática crística abole precisamente essa necessidade de distanciamento do ser humano em relação ao caráter sagrado da experiência teofânica, pois a potência divina não se encontra fora desse mundo, mas no próprio âmago íntimo de cada indivíduo.

Contrapondo-se a essa concepção normativa que rejeita a singularidade da experiência religiosa, Jesus, como um “espírito livre”, plasticamente criador, visaria o desenvolvimento de uma prática religiosa alegre, capaz de proporcionar a geração de sentimentos afirmativos, que suprimiriam as vivências tristes e depressivas da afetividade humana. Imerso na dimensão beatífica, o ser humano, para relacionar-se com a esfera divina, não necessitaria nem de fórmulas preestabelecidas, muito menos ritos, pois somente através da prática de vida, tal como Nietzsche salienta, alguém pode se sentir “divino”, “bem aventurado”, “evangélico”, um “Filho de Deus”, vivendo em estado de júbilo e desprovido do torturante sentimento de pecado. Qualquer relação distanciada entre Deus e o homem está abolida (NIETZSCHE, 2007, p. 40). Para aquele que vive em interação imediata com o divino, os rituais e as orações, se tornam elementos secundários, pois que não são mais práticas imprescindíveis para que possa ocorrer o contato com a esfera sagrada, pois o indivíduo já se encontra nessa esfera sagrada, ele em verdade já vive nela. Segundo Nietzsche,

A vida do Redentor não foi senão *essa* prática – sua morte também não foi senão isso... Ele não tinha mais necessidade de nenhuma fórmula, de nenhum rito para o trato com Deus - nem mesmo oração. Acertou contas com toda a doutrina judaica da penitência e reconciliação; sabe que apenas com a prática de vida alguém pode sentir-se ‘divino’, ‘bem-aventurado’, ‘evangélico’, a qualquer momento um ‘filho de Deus’. *Não* a “penitência”, não a oração pelo

perdão' é um caminho para Deus: somente a prática evangélica conduz a Deus, ela justamente *é* Deus – O que foi *liquidado* com o evangelho foi o judaísmo dos conceitos “pecado”, “perdão dos pecados”, “fé”, “redenção pela fé” – toda a doutrina eclesiástica judia foi negada na “boa nova” (NIETZSCHE, 2007, p. 40).

Nesse fragmento há importantes ideias que auxiliam na decifração da imanente “Psicologia do Redentor” nietzschiana, e uma delas consiste no que vem a ser “Deus” no contexto da experiência crística tal como compreendida pelo filósofo alemão: um estado extático inefável que promove a realização imediata da beatitude no âmago humano. Se a prática evangélica é “Deus”, isso significa que pela palavra “Deus” não se deve entender uma personalidade, mas um jubiloso estado de beatitude, manifestado na interioridade daquele que compreende viver intimamente unificado ao divino. Conforme a argumentação Nietzsche nos permite constatar, a formulação da crença de um Deus efetivamente pessoal no contexto da posterior moralidade cristã seria um empobrecimento sem igual na interpretação da própria ideia de “Deus”, pois este poderia ser compreendido como um estado de consciência caracterizado pela certeza de que a alegria e a beatitude se encontram presentes no próprio íntimo daquele que percebe a sua relação imediata com o divino e os seus jubilosos modos de expressão. Nada menos cristão que as cruezas eclesiásticas de um Deus como pessoa, um “Reino de Deus” porvir, de um “Reino dos Céus” no “Além” (NIETZSCHE, 2007, p. 41).

“Deus”, muito mais do que uma personalidade tal como compreendida pela visão religiosa tradicional, seria um núcleo de forças intensivas em contínua expansão na pessoa tomada por esse sentimento de amor sem fronteiras. A interação com o divino ocorreria, portanto, na própria afetividade humana, e quanto mais potente o amor, do ponto de vista qualitativo, mais transfiguradora é essa experiência do sagrado. A prática

evangélica tal como definida por Nietzsche é justamente a capacidade de se viver em estado de beatitude, de amor sem ressentimento, e essas qualidades se granjeiam mediante a compreensão de que, no fundo, nunca ocorreu a ruptura entre a instância humana e a instância divina. Portanto, é uma incoerência axiológica se pensar a relação entre a condição humana e a divina, no contexto da vivência evangélica, como uma relação de tensão, de angústia, decorrente da percepção humana de sua própria finitude e limitação diante da magnificência e onipotência do divino. A vivência de beatitude é intrinsecamente singular, mas isso não impede que ela possa ser experimentada numa dimensão social, numa expressão extensiva. Na perspectiva nietzschiana, a beatitude não é uma experiência metafísica que pressupõe a elevação espiritual do homem em detrimento da sua corporeidade, mas sim a profunda vivência que o torna unificado ao todo circundante através da alegria e do amor. Segundo Berkowitz, para o Jesus de Nietzsche, a experiência da eternidade é real, está aberta a todos e é acessível na existência terrena com independência da condição política e social (BERKOWITZ, 2000, p. 146). Por sua vez, Giacóia considera que no âmbito da vivência evangélica de Jesus, o “Reino de Deus” não pode ser pensado como promessa de um paraíso ultramundano, mas como vivência plena e atemporal do amor e da renúncia a toda oposição, a toda forma de ressentimento (GIACÓIA JR., 1997, p. 39).

Afirmando as qualidades valorativas de Jesus no contexto de sua vida evangélica, Nietzsche exhibe claramente que sua filosofia não é um combate contra qualquer tipo de religião pelo fato dela ser uma religião, mas apenas contra as disposições morais religiosas que promovem um adoecimento contínuo do psiquismo humano, empobrecendo as suas valorações e sua própria vida. Jesus se manifesta no discurso nietzschiano como um personagem “amoral”, acima da perspectiva normativa

de conduta, e é tal qualidade que lhe permitiu proclamar uma genuína relação imanente com o divino, para além de toda influência externa das determinações sacerdotais e dos seus mecanismos de controle via insuflação de conceitos imaginários, especialmente o “pecado” e o “temor a Deus”. A prática de vida do Nazareno não reflete de forma alguma uma luta contra a ordem social estabelecida, mas uma disposição independente de vida, na qual o Estado e os parâmetros morais eram desprovidos de significações ulteriores. Conforme as colocações de Pierre Gisel em seu artigo “Perspectivismo nietzscheano e discurso teológico”,

O homem não-doente, que não reage, é antes de mais nada o homem que não julga e não interfere. Para ele, toda realidade tem seu próprio direito, além do Bem e do Mal. Ele não deprecia a realidade por ressentimento. É o homem que considera o devir inocente, que tem atitude de criança, atitude de Jesus. Está tanto além do “eu sou responsável” como do “qualquer um deve ser responsável”. Está no amém: aquiescência ao que definitivamente eu não sou ou não poderia ser. (GISEL, 1981, p. 103).

A atividade evangélica de Jesus, destituída de toda manipulação teológica, filológica e ideológica operada por seus seguidores, representa então a efetiva possibilidade de uma compreensão afirmativa da vivência religiosa, justamente por se posicionar para além dos juízos morais de valores, para além das instâncias normativas de “bem” e de “mal”. O fato de Nietzsche dar mostras contínuas de sua afinidade axiológica com a figura de Jesus não faz dele um homem que dá lampejos de uma nostálgica vivência do seio da Cristandade, como não raro se proclama dentre os seus comentadores que pretendem então fabular sobre uma reprimida necessidade nietzschiana de retornar ao âmbito da moralidade cristã, retorno esse impossível em decorrência da escolha axiológica feita pelo filósofo, mas cujo afastamento perpétuo geraria nele esse conflito interno em sua consciência. A iconoclastia associada vulgarmente ao pensamento nietzschiano de forma alguma contribui para essa

dessacralização de sua filosofia, como se lhe fosse estranha a todo tipo de experiência do sagrado e mesmo uma vivência mística imanente. Nietzsche, em verdade, se propõe a traçar um plano de combate apenas contra todo tipo de valoração religiosa que negue justamente o valor intrínseco da vida, por si só impossível de ser avaliado, postulando assim a existência de uma realidade ontologicamente superior ao mundo em que vivemos.

A figura de Jesus delineada por Nietzsche é obviamente uma projeção – mas como tal que, mesmo ali onde falha, ainda é enormemente esclarecedora e, além disto, deixa perceber algo sobre aquele que a projeta. Para Nietzsche, aquela que seria a autêntica figura histórica de Jesus estaria fixada em seu tipo psicológico, suposto que esse tivesse sido transmitido, uma vez despojado dos traços estranhos e incongruentes com que o estabelecimento moral o teria desfigurado. Conforme argumenta Christoph Türcke de forma veemente, “Jesus, o extremo oposto ao Cristianismo, é ele mesmo o Anticristo, e Nietzsche é seu único e verdadeiro discípulo” (TÜRCKE, 1993, p. 198). Dessa maneira, de forma alguma a interpretação nietzschiana esgota as possibilidades de compreensão da vida do Nazareno, que se apresenta no discurso nietzschiano como um personagem “amoral”, para além da perspectiva normativa de conduta, e é tal qualidade axiológica que lhe permitiu proclamar uma genuína relação imanente com “Deus”, imiscuindo-se de toda influência externa das determinações sacerdotais e dos seus mecanismos de controle via insuflação de conceitos imaginários, especialmente o “pecado” e o “temor a Deus”. Vivendo na esfera da beatitude, a pessoa se encontra em estado de unicidade com o divino, abolindo assim qualquer consciência de culpa e os seus subsequentes afetos tristes. O amor crístico, realizado pela própria experiência da mensagem evangélica, viabilizaria o nascimento de um sentimento de amor irrestrito

entre os indivíduos, através da descoberta da unidade mística fundamental, que proclama a ideia de que todos os seres humanos são “filhos de Deus”, sem qualquer restrição (NIETZSCHE, 2007, p. 36). Eugen Biser, ao interpretar a cristologia imanente de Nietzsche, considera que “o Cristianismo originário é a infância livre de toda discórdia e contradição e acolhida ao mesmo tempo no espiritual, um ser-homem que descansa ingenuamente em si mesmo (BISER, 1974, p. 122). Dessa maneira, a autêntica práxis cristã é plenamente aceitável e conciliável com o projeto filosófico de Nietzsche: a elaboração de uma prática de vida destituída do peso da moralidade normativa e dos seus efeitos deletérios na constituição psicofisiológica do indivíduo, mediante a assimilação do ideário coercitivo do medo e do ressentimento. Como o próprio Nietzsche salienta,

É absurdamente falso ver numa “fé”, na crença na salvação através de Cristo, por exemplo, o distintivo do cristão: apenas a *prática* cristã, uma vida tal como a *viveu* aquele que morreu na cruz, é cristã... Ainda hoje uma vida *assim* é possível, para determinadas pessoas é até necessária: o cristianismo autêntico, original sempre será possível... *Não* uma fé, mas um fazer, sobretudo um *não* – fazer-muitas-coisas, um ser de outro modo... (NIETZSCHE, 2007, p. 45)

Portanto, a prática evangélica de Jesus é um belo mecanismo de afirmação dos estados alegres na vida humana, mediante a supressão das barreiras psicológicas entre o indivíduo e “Deus”, e caberia ao devoto e ao estatuto teológico cristão a transvaloração das suas disposições, como modo de se retomar de maneira genuína o âmago da experiência evangélica. Surpreendentemente, o filósofo que denuncia a distorção entre a práxis de Jesus e a apropriação indébita de seu legado é justamente Nietzsche, um pensador que se situa axiologicamente numa esfera distanciada de uma perspectiva religiosa da existência.

## Referências

### Documentos

*A Bíblia de Jerusalém*. Direção Editorial de Paulo Bazaglia. São Paulo: Paulus, 2002.

### Bibliografia

BERKOWITZ, Peter. *Nietzsche – La Ética de um imoralista*. Trad. de María Condor. Madrid: Teorema, 2000.

BISER, Eugen. *Nietzsche y la destruccion de la conciencia cristiana*. Trad. Esp. de Josué Enzaguire. Salamanca: Ediciones Sigueme, 1974.

BLONDEL, Éric. “As Aspas de Nietzsche: Filologia e Genealogia”. In: Scarlett Marton (org.) *Nietzsche Hoje?* Trad. de Milton Nascimento. São Paulo: Brasiliense, 1985, p. 110-139.

COPLESTON, Frederick. *Nietzsche: Filósofo da Cultura*. Trad. de Eduardo Pinheiro. Porto: Tavares Martins, 1979.

DELEUZE, Gilles. *Nietzsche e a filosofia*. Trad. de António M. Magalhães. Porto: Rés-Editora, 2001.

GIACÓIA JR, Oswaldo. *Os labirintos da alma – Nietzsche e a auto-supressão da Moral*. Campinas: Ed. Unicamp, 1997.

GISEL, Pierre. “Perspectivismo nietzscheano e discurso teológico” In: *Nietzsche e o Cristianismo*. Trad. de Lucia Mathilde Endlich Orth. Petrópolis: Vozes, 1981, p. 102-112.

NIETZSCHE, Friedrich. *Sämliche Werke. Kritische Studienausgabe*. Edição organizada por Giorgio Colli e Mazzino Montinari. 15 Vols. Berlim: Walter de Gruyter, 1980.

\_\_\_\_\_. *O Anticristo – Ditirambos de Dionísio*. Trad. de Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2007.

\_\_\_\_\_. *Ecce Homo – como alguém se torna o que se é*. Trad. de Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2001.

\_\_\_\_\_. *Genealogia da Moral – Uma polêmica*. Trad. de Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2000.

\_\_\_\_\_. *Humano, demasiado humano – um livro para espíritos livres*. Trad. de Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2003.

\_\_\_\_\_. *Humano, demasiado humano II – “Opiniões e Sentenças Diversas” / “O Andarilho e sua sombra”*. Trad. de Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das



Letras, 2008.

\_\_\_\_\_. *O nascimento da Tragédia ou helenismo e pessimismo*. Trad. de J. Guinsburg. São Paulo: Companhia das Letras, 1996.

\_\_\_\_\_. *Le service divin des Grecs*. Trad. de Emmanuel Cattin. Paris: L'Herne, 1992

\_\_\_\_\_. *A visão dionisíaca de mundo*. Trad. de Marcos Sinésio Pereira Fernandes e Maria Cristina dos Santos de Souza. Martins Fontes: São Paulo: 2005.

SCHIFFERS, Norbert. “Deus está morto – análise de uma expressão de Nietzsche” In: *Nietzsche e o Cristianismo*. Trad. de Frei Waldemar do Amaral Petrópolis: Vozes, 1981, p. 83-101.

TÜRCKE, Christoph. *O Louco: Nietzsche e a mania da razão*. Trad. de Antônio Celiomar Pinto de Lima. Petrópolis: Vozes, 1993.